今天，何谓神话?我马上就会给出一个非常简单的答复，这一答复与词源学极为相符：神话是一种言语[1]。   
  
1． 神话是一种言语

当然，这不是任何一种言语：在言语活动方面，必须具备些特殊的条件才能变成神话，我们下面会看到这些条件。但是，从一开始就必须严格指出的是，**神话是一种传播系统，它是一种讯息。**由此，我们看到，神话不能是一种客体、一种概念，或者是一种观念；**它是一种意指方式，是一种形式。**然后，我们将为这种形式确定一些历史极限、使用条件，并把社会重新投入这种形式：这决不妨碍首先把社会描绘成形式。   
  
我们看到，在神话对象之间进行实质性的区分，似乎完全是一种虚幻：既然神话是一种言语，那么，一切便都可以是神话，因为神话归属于一种话语。神话不是由它的讯息对象来确定的，而是由其大声说出这种对象的方式来确定：神话具有形式极限，却没有实质极限。因此，**一切均都可以是神话吗?是的**，我相信是这样的，因为宇宙的暗示性是无限的。世界上的每种客体都可以从一种封闭的缄默的存在方式过渡到一种适应于社会占有的口语状态，因为没有一种戒律，自然的也好，非自然的也好，可以禁止谈论事物。一棵树就是一棵树，是的，毫无疑问。但是，**由米努·德鲁埃(Minou Drouet)说出来的树，就已经不完全是一种树了，它是一种带有装饰的树，它适合于某种消费，被赋予了文学意图、反叛精神、意象翩翩，一句话，被赋予了一种社会用途，该用途补充了纯粹的物质。**   
  
显然，不是一切都能同时说出的**：某些客体在一段时间内会变成神话言语的诱饵，它们随后消失，其他客体遂占据它们的位置，从而进入神话。有没有**像波德莱尔对女人所说的那样的**注定是暗示性的客体呢**?肯定没有：**人们可以设想一些很古的神话，但不存在不朽的神话**；**因为，是人类的历史使实在之物过渡到言语状态，是人类历史而且只有人类历史可以调节神话言语活动的生命与死亡。**神话，不论其远久与否，都只能有一种历史学的基础，因为**神话是被历史选定的一种言语：它不能从事物的本性中突然出现。**  
**这种言语是一种讯息。因此，它完全可以是口语之外的东西；它可以由文字或表象所构成**：写出的话语，但还可以有**照片，电影，报道，体育，演出，广告，这一切均可当作神话言语的载体。**神话既不能由它的对象来确定，也不能由它的材料来确定，因为任何材料都可以任意地被赋予意指：为表示蔑视而带来的箭也是一种言语，毫无疑问，在感知的范围内，图像与文字并不会引起相同的意识；在图像本身，存在着许多读解方式：就适合于表示意指而言，图表胜于图画，仿造品胜于原作，漫画胜于肖像。但准确地讲，这里的问题已不再是从理论上讲的再现方式：问题在于为这种意指而给予的这种图像：**神话言语是由为了一种适当的传播而已经精心加工过的材料构成的。**这是因为所有的神话素材，不论是再现性的还是图表性的，都以一种意指意识为前提，人们可以依据这些素材而又独立于它们的物质材料来推断这种意识。这种物质材料不是无关紧要的：早在我们的字母发明之前，一些对象如印卡人的以绳记事，或是一些图画如那些象形文字，就已经是规范的言语了。这并不意味着我们必须把神话言语当语言来对待：说真的，神话属于延伸到语言学的一种普通科学，即符号学。   
  
2． 神话，作为符号学系统   
  
作为对言语的研究，神话学实际上只是这种广阔的符号科学的一部分；索绪尔[2]在四十年前曾以sémiologie一词假设了这门科学。符号学还没有建立。不过，自索绪尔以来，有时甚至独立于索绪尔，当代探索的整整一部分不停地回到意指问题上：精神分析学，结构主义，遗觉心理学，文学批评的某些新的探讨——巴什拉尔提供了这方面的榜样，只根据事实所意指的东西来研究事实。然而，假设一种意指，这即求助于符号学。我不想说，符号学可以阐明所有这些探索：这些探索有着不同的内容。但是它们具有共同的地位，它们都是价值科学；它们不满足于接触现象：它们为现象下定义并把它当作一种等价。   
  
符号学是一种形式科学，因为它研究意指而撇开其内容。我想要说的是一种这样的形式科学的必要性和其界限。必要性，这便是任何准确的言语活动的必要性，吉达诺夫(Jdanov)嘲笑哲学家亚历山大罗夫，说他妄谈“我们星球的球面结构”。吉达诺夫说：“似乎直到现在只有形式可以是球形的。”吉达诺夫说得有理：我们不能以形式术语来谈论结构，反之亦然。在“生命”方面，很可能只有一种整体性，它在结构与形式方面是不可分的。但是，科学不需要无法言表的东西：如果它需要改变“生命”，它就必须谈论生命。与在综合方面的柏拉图式的某种堂吉诃德论相反，任何批评都应该赞成分析的艰苦性和人为性，而在分析中，它应该使各种方法与各种言语活动相适宜。历史批评并没有被“形式主义”的幽灵所吓倒，看来它也许不是无效的；它似乎已经理解，形式的特定研究与整体性和历史的必要原则是丝毫不矛盾的。恰恰相反：**一种系统越是特定地在其形式中得到了确定，这种形式就越是服从于历史批评；**要是由我来滑稽地模仿别人说过的一句话，那就是，有那么一点点形式主义在远离历史，但许多形式主义又重归于历史。在萨特的《圣－若奈》一书中，对于圣洁的描写既是形式的又是历史的，既是符号学的又是意识形态的，难道还有比这种描写更好的整体性批评吗?相反，危险的却是把形式看作是含混不清的客体，看作是半形式和半物质，并赋予形式一种形式物质，就像吉达诺夫的现实主义所做的那样。符号学就其极限而言，并不是一种玄奥的诡计：它是一种必要的但非足够的科学。重要的是要理解，一种解释的完整性不能依靠对其各种探讨的割裂，而是要按照恩格斯的说法依靠与之相关的各种科学的辩证的协调。于是，便出现了神话学，**它既属于作为形式科学的符号学，又属于作为历史科学的意识形态：它研究形式化的观念[3]。**  
因此，我会重新提到，**任何符号学都要在能指与所指这两个术语之间设想一种关系。这种关系涉及到不同范围的对象，因此，它不是一种等同，而是一种等值。**在此，必须注意的一点是，与只告诉我能指表现所指的通常的言语活动相反，在任何符号学系统中，我与之打交道的不是两个术语，而是三个不同的术语；因为，我所领会的，根本不是一个一个的术语，而是连接它们的相互关系：因此，便有了**能指、所指和符号，而符号则是前两个术语的结合整体。**假设有一束玫瑰花：我让它意指我的激情。难道不是有一个能指与一个所指即玫瑰与我的激情吗?根本不是这样：这里只有“被赋予激情的”玫瑰。但是，在分析的平面，有三个术语：因为这些带有激情的玫瑰可以完整和准确地被分解成玫瑰和激情：它们在结合并形成第三个对象即符号之前都存在着。同样，从实际上讲，我确实无法把玫瑰与其带有的讯息分开，在分析平面上，我同样无法把玫瑰与能指混为一谈，把玫瑰与符号混为一谈：能指是空的，符号是满的，符号是一种意义。我们再假设有一块黑石头：我可以以多种方式使之表明意义，它是一种普通的能指；但是，如果赋予它一种确定的所指(例如在不具名的投票当中被判处死刑)，它就将变成一种符号。当然，在能指、所指和符号之间有一些功能上的联系(例如部分与整体的联系)，这些联系极为密切，连分析也显得无能为力；不过，我们立即就会看到，这种区分对于把神话当作符号学模式具有极大的重要性。   
  
当然，这三个术语纯粹是形式上的，我们可以赋予其不同的内容。请看以下例子：索绪尔曾致力于研究一种特殊的但在方法论上却是典范的符号学系统—— 语言，他认为，所指是概念，能指是听觉意象(属心理范畴)，而概念与意象的关系是符号(例如词)或具体实体[4]。在弗洛伊德看来，我们知道，心理现象是一种等值厚度即等价厚度。第一个术语(我不赋予它一种超群地位)由行为的表面意思构成，第二个术语由其潜在的意思或其本义(例如梦的原梦)构成；至于第三个术语，它在此是前两个术语的一种相互关系：这便是整体的梦本身，是不成功的行为或神经官能症，它们都是作为和解现象来设想的，都是作为依据一种形式(第一个术语)和一种意愿功能(第二个术语)而起作用的协调现象来设想的。在此，我们看到，很有必要区分符号与能指：在弗洛伊德看来，梦已不是他的表面材料，而仅仅是其潜在内容，它是两个术语的功能结合。最后，在萨特的文学批评中(我只限于这三种已知的实例)，所指是由主体的最初危机(波德莱尔很早就远离母亲，若奈[5]的早期行为被定名为偷窃)；作为话语的文学构成能指；危机与话语的关系决定作品，作品便是意指。自然，这种三维的图示，尽管确实在其形式之中，但不是以相同的方式形成的：因此，我们不能一再地说，符号学只能在其形式方面而不能在其内容方面获得统一性；它的范围是有限的，它只关系到一种言语活动，它只认可一种唯一的操作过程：**读解或译码。**   
  
我们在神话中重新找到了我刚才谈到的三维图式：能指，所指和符号。但是，神话是一种特殊的系统，因为它是根据先于它而存在的一种符号学链而建立的：这是一种二级符号学系统。在第一个系统里是符号(即一个概念与一种意象的结合整体)的，在第二个系统里变成了普通的能指。在此，必须指出，神话言语的材料(纯粹的语言，照片，绘画，招贴，习俗，客体，等)，尽管在最初和在其一被神话利用之后它们是那样有别，但它们还是同归于一种纯粹的意指功能：**神话把这些材料只看作同一种原材料；它们的统一体，是它们都减缩为普通的言语活动状况。**不管是属于文学方面的还是属于绘画方面的，神话想见到的仅仅是一种符号整体即一个整体性符号，这便是第一个符号学链的最后术语。恰恰是这个最后的术语马上变成它们所建立着的那个扩大系统的第一个术语或局部术语。这一切就好像神话在把前面那些意指的形式系统移动了一格。由于这种移动对于神话的分析是很重要的，因此，我以下列方式加以表示，图示的空间分配在此仅仅是一种普通的隐喻：   
  
1．能指   
  
2．所指   
  
语言 3. 符号   
  
Ⅰ.能指 Ⅱ.所指   
  
神话   
  
Ⅲ.符号   
  
我们看到，**神话中有两种符号学系统**，其中一个相对于另一个来讲是分开的：**一种语言学系统**，即语言(或与之相似的那些再现方式)，我称其为言语活动对象；因为它是神话用来建构自己系统的言语活动；**再一个系统就是神话本身，我称之为元语言**[6]，因为它是二级语言，而在这种二级语言中，人们谈到的是第一种语言。由于符号学考虑的是一种元语言，它就不再需要探讨言语活动对象的构成，就不再需要顾及语言学模式的细节：它将只需要了解整体术语即整体符号，只要这个术语适合于神话。因此，符号学家可以相同的方式来处理写作与图像：他从写作与图像所了解到的是，它们都是符号，它们都进入神话，并且由于具有相同的意指功能，每一种都是一种言语活动对象。   
  
**现在到了提供一两个神话言语例证的时候了。我先举瓦莱里的例子[7]：我在一所法国中学读五年级；我打开了拉丁语法书，我读到了一个引自伊索或费德尔[8]作品的句子：quia ego nominor leo。我停了下来，我思考着：这个句子有些含混。一方面，这些单词有一种简单的意思：因为我名叫雄狮。另一方面，这个句子明显地是要为我说明另一种东西：在这个句子向着我这个五年级学生说的时候，它明确地告诉我：我是一个语法例证，专用来表明表语的配合规则的。我不得不承认，这个句子丝毫不是在向我表明其意思，它并不寻求向我谈论雄狮和自我命名的方式；它的真正的最后意指，是要我承认它是表语的某种配合的出现方式。我的结论便是，我面前是一个特殊的和扩大了的符号学系统，因为该系统延伸到了语言：当然，这里有一种能指，可这个能指本身也是由一个符号整体构成的，这个符号整体只对这个能指来说便是第一个符号学系统(我名叫雄狮)。除此之外，形式模式在准确地展开：有一个所指(我是一个语法例证)和一个整体的意指——它不是别的，而是能指与所指的相互关系；因为，对雄狮的命名和语法例证都不是分开地提供给我的。**  
现在来看第二个例子：我在一家理发店等待理发，店主拿给我一份《巴黎竞赛》杂志。封面上，一位身着法兰西军装的黑人小伙子在行军礼，目光无疑是在盯着一面三色国旗。这一点便是这幅照片的意思，但是，不知是天真或是别的什么原因，我很清楚地理解它向我表明什么：它向我表明法国是一个伟大的帝国，她的所有的儿子，不分肤色，都忠实地效忠于她的国旗，这个黑人服务于其所谓的压迫者的热情是对诽谤所谓殖民主义的人们的最好的回答。因此，我在这里又面对一种加值的符号学系统：有一个能指，它本身已经构成了先前的系统(一个黑人士兵行法兰西军礼)；有一个所指(正是在此有意地把法兰西特征与军事特征混在了一起)；最后还有所指借助于能指的一种出现状况。   
  
在对神话系统的每个术语进行分析之前，**首先要使术语达成一致**。现在，我们知道，在神话中，能指可以从两种观点加以考虑：作为语言学系统的最终术语和作为神话系统的最初术语：因此，在此要有两个名称：在语言平面上，也就是作为第一个系统的最终术语，我把能指称作意思(我名叫雄狮，一个黑人行法兰西军礼)；**在神话平面上，我称能指为形式。对于所指，没有什么可能的含混而言：我们将命名它为概念。第三个术语是前两个术语的相互关系：在语言的系统里，这便是符号**；但是，重新采用这个词，不可能没有含混之处，因为在神话里(而这，正是其主要的特殊性)，能指已经是由语言的符号所构成。**我把神话的第三个术语称为意指**：该词在这里用得恰当合理，因为神话实际上具有两种功能：它表意和告知，它使人理解并强迫人理解。   
  
3． 形式与概念   
  
**神话的能指表现出某种含混性：它既是意思又是形式，**从意思一侧讲是充实的，从形式一侧讲是空虚的。作为意思，能指已经在要求一种读解，我是用眼睛来理解能指的。能指具有感官现实(它与语言学能指相反，语言学能指纯属心理范畴)，它具有丰富性：雄狮的指称，黑人的军礼，都是一些合理的组体，它们有着足够的合理性；作为语言学符号整体，神话的意思具有一种特定的价值，它构成雄狮或那位黑人的历史的一部分：在意思中，一种意指已经得以建立，如果神话不抓住这种意指和不立即把它变成一种空虚而寄生的形式的话，它很可能要自我满足，意思已经是完整的，它要求一种认知、一种过去、一种记忆、一种现象和观念及决心的比照性顺序。   
  
**意思在变成形式的过程中，远离它的偶然性**；它自我出空，自我贫乏，历史在消逝，而尽剩下了字母。这里，读解过程中有一种反常的转换，出现了从意思到形式和从语言学符号到神话能指的一种不正常的退让。如果把quia ego nominor leo(我名叫雄狮)封闭在一种纯粹语言学的系统中，那么，这个句子便在此重新获得了一种饱满、一种丰富、一种历史：我是一种动物，一只雄狮，我生活在这样的国家，我刚猎食回来，有人希望我与牝犊、奶牛和山羊共享我的猎物；可是，我作为强者，我把一切据为己有，这样做的理由很多，其中最后一点就是因为我名叫雄狮。但是，句子作为神话的形式，它几乎不再包含这种长长的历史。意思含有整个价值系统：一种历史，一种地质学，一种道德观，一种动物学，一种文学。形式则远离了所有这些财富：它的新的贫乏需要一种意指来填补它。如果想解放形象，使其准备好接受其所指的话，那就必须使雄狮的历史退得远一些，以便让位于语法范例。   
  
但是，这方面的主要一点，是形式并不取消意思，形式只是使意思变得贫乏，使意思移离，使意思听从自己的安排。**人们认为意思会死去，但这是一种延缓的死亡：意思失去其价值，但保留其生命，**因此，是神话的形式将死去。对于形式来说，意思就将像是一个短暂的历史储库和一种听从摆布的财富，它可以快速而交替地召回和移离这种储库和财富：形式必须不停地在意思中重新扎根，不停地在意思中摄取实际营养；它尤其要能在意思中潜藏。正是意思与形式之间的这种有趣的捉迷藏游戏在确定神话。神话的形式不是一种象征符号：行军礼的黑人并不是法兰西帝国的象征符号，他的出现不足以做到这一步，他提供的是一种丰富的、实际的、天真的、无可争论的形象。但是同时，这种出现又是顺从人意的、移离的、近乎透明的，它后退少许，参与一种全副武装而来的概念即法兰西帝国性：它变成了借用的。   
  
现在来看一看所指：这种在形式之外流逝的历史，概念会把它全部吸收。**概念是被确定了的：它既是历史的，又是意愿的；它是使人喜爱神话的动机。**语法范例，法兰西帝国性，都是神话的冲动力**。概念在重建原因与效果、动机与意愿的一种密切关系。**与形式相反，概念丝毫不抽象：它充满着一种境遇。借助于概念，一种新的完整历史被置入神话之中：在雄狮的指称中，**由于这种指称提前就排开了其偶然性，因此，语法范例就将求助于我的存在：时间**，它使我出生拉丁语法得以讲授的时代；历史，它通过一种社会分离游戏使我与不学习拉丁语的孩子们区别了开来；教育传统，它使人在伊索和费德尔的寓言中选择这种例子；我本人的语言学习惯，其在表语的配合中看到了一种高贵的、值得阐明的事实。对于行军礼的黑人也是如此：作为形式，意思是短促的、孤立的、贫乏的；作为法兰西帝国性的概念，意思再一次与世界的整体性相联系：它联系着法兰西的通史，联系着殖民冒险，联系着它现时的困难。说真的，投入到概念之中的东西，与对于现实的某种认识相比，更不像是现实的东西；**从意思过渡到形式，形象失去其认知：这是为了更好地接受概念的认知。**实际上，神话概念中包含的认知是一种混杂的认知，它由无限软弱的联想构成。**概念的这一公开特征必须得到强调；这决不是一种抽象而纯净的本质；这是一种无定形的、不稳定的和模糊的凝聚**，其统一性和一致性尤其依赖于功能。   
  
在这个意义上讲，我们可以说，**神话概念的基本特征是适应性：**语法的范例性极为明确地关系到一定年级的学生，法兰西帝国性应该涉及某一些读者而不涉及另一些读者：概念紧密地适应于一种功能，它就像是一种意向。这一点不能不使人提到另一种符号学系统的所指，即弗洛伊德主义的所指：在弗洛伊德看来，该系统的第二个术语，便是梦、失败的行为和神经官能症的潜在意思(内容)。不过，弗洛伊德明确地指出，行为的第二种意思是本义，也就是说，它适应于一种完全的、深刻的境遇；与神话概念一样，它是行为的意愿本身。   
  
**一个所指可以有数个能指**：语言学所指和精神分析学所指尤其是这样。神适概念(个人注解：神话的适应性)也是如此：它具有无限的能指：我可以找出一千个拉丁文句子为我来说明表语的配合，我可以找到一千个形象为我表示法兰西帝国性。这就意味着，从数量上讲，**概念比能指更为贫乏，它仅仅总是自我重复出现。**从形式到概念，贫乏与丰富是成反比的：形式作为一种罕见的意思的占有者，与其贫乏性相对应的是向整个历史开放的概念的一种丰富性；而与诸种形式的多样性相对应的则是数目很少的概念。**概念借助于不同形式所表现出的这种重复，对于神话学家来说是珍贵的，它可以使人破译神话：正是由于一种行为的坚持性，其意愿才得以表现。**这一点证实，在所指的容量与能指的容量之间没有规范的关系；在语言中，这种关系是匀称的，它不超出词语，或至少不超过具体的统一体。相反，在神话中，概念可以在能指的一个极大的范围内铺展：例如，一整本书可以是一个概念的能指；而反过来说，一个微小的形式(一个词，一个举动，甚至是侧面的举动——只要被人看到就行)则可以为一个充满丰富历史的概念充当能指。能指与所指之间的这种不匀称，尽管在语言不是惯有的，但却又不是神话中专有的：例如在弗洛伊德的理论中，失败的动作是一种纤弱的能指，而与它所表达的本质无关。   
  
我说过，神话概念中无任何固定性：**神话概念可以形成，可以转变，可以分解，可以完全消失。**准确地讲，这是因为**神话概念都是历史性的，而历史又可以很容易地消除它们。**这种不稳定性迫使神话学家接受一套适应的术语，在此，我想说几句，因为这套术语经常引起嘲笑：问题在于是新词。**概念是神话的构成要素：如果我想破译神话，我就必须能够说出一些概念的名称。**词典已为我提供了一些：慈善，怜悯，健康，人类，等等。但是，从定义上讲，既然是词典为我提供这些概念，那么，它们就不是历史性的。然而，我经常最需要的，是与有限的偶然性相联系的一些短暂的概念：新词在此是不可避免的。中国是一回事，法国小资产阶级就在前不久对中国产生的观念则是另一回事：对于由小铃铛、人力车和大烟馆所组成的特定事物，不可能用别的词来表示，而只能用中国性来表示。这不美吗?在人们承认概念新词从不是任意而为的情况下，但愿他们至少能得到些安慰：概念新词是依据极为合理的一种比例规则而建立的。[9]   
  
4． 意 指   
  
在符号学里，我们知道，第三个术语不是别的，而是前两个术语的结合关系：它是唯一得到全面和足够探讨的术语，是唯一实际上得以利用的术语。我过去就称它为意指。我们看到，意指也是神话，一如索绪尔的符号就是词(或更准确地讲就是具体实体)一样。但是，在提供意指的特征之前，必须**首先思考一下意指形成的方式，也就是神话的概念与形式的相互关系方式**。   
  
首先必须指出，在神话中，前两个术语是完全明显的(与其它符号学系统中出现的情况相反)：一个不是“藏”在另一个之后的，两个术语均在此出现(而不是一个在此，另一个在彼)。虽然有些反常，但神话不隐藏任何东西：它的功能在于改变，而不在于使东西消失。**与形式相比，概念无任何潜藏：根本不需要什么潜意识来解释神话。**显然，我们在此与两种不同的表现类型有关：形式的出现是文字的，是直接的：此外，它是宽阔的。这一点依赖于——我不能总是去重复——神话能指的已经是语言学的本质：既然该能指是由一个已经明确的意思构成，那么，它就只能借助于一种材料来形成(而在语言中，能指一直是心理的)。在口语神话中，这种引伸是线型的(因为我名叫雄狮)；在可见神话中，引伸是多方面的(在照片中间，是黑人的军装，靠上，是其黑黑的面孔，左侧是军礼，等)。**形式的各种要素之间具有位置关系，邻近关系：形式的出现方式是空间的。**相反，概念则是以总体的方式提供的，它是某种模糊的东西，是一种认知的蒙蒙胧胧的凝聚状态**。它的各种要素是通过一些结合关系连接在一起的：**它不是由一个范围来承担，而是由一种厚度来持撑的（这种隐喻仍然是太空间性的），它的出现方式是回忆式的。   
  
**连接神话的概念与意思的关系主要是一种变形关系。**这里，我们又一次看到与一复杂的符号学系统如精神分析学系统在形式上的某种类似。就像在弗洛伊德的理论中行为的潜在意思改变其表面的意思一样，在神话中，概念改变意思。当然，这种改变只是由于神话的形式已经由一种语言学意思所构成才是可能的。在例如语言的那种简单的系统里，所指不能改变任何东西，因为能指由于是空的和任意的而无法向它提供任何抗力。然而在此，就都不同了：能指在某种程度上有两副面孔：一副面孔是充实的，这便是意思（雄狮的历史，黑人士兵的历史），另一副面孔是空的，这便是形式（因为，我，名叫雄狮；法兰西－黑人－士兵－向三色国旗－行军礼）。概念所改变的，显然是那副充实的面孔，即意思：雄狮和黑人被剥夺了历史，变成了姿态。拉丁语的范例性所改变的，是依据其整个的偶然性对于雄狮的命名；而法兰西帝国性所搞乱的，也是一种最初的言语活动，是向我叙述一位穿军装黑人的地位的一种不加评论的话语。但是，这种改变不是一种取消：雄狮和黑人还呆在那儿，概念需要它们：人们把它们减缩一半，去掉了它们的记忆，但不去除其存在：它们固执，不声不响地固守在原处，然而它们又是多嘴多舌的，言语时刻准备完整地为概念服务。严格地讲，概念改变意思，但却不取消意思：用一句话可以阐明这种矛盾：概念异化意思。   
  
必须总要想到，神话是一种双重系统，它有一种普遍存在性：神话的起点由一种意思的到点构成。为了保留我已经指出过其大体特征的一种空间隐喻，我要说，神话的意指是由某种不停运转的转盘构成的，它可使能指的意思与其形式、一种言语活动对象与一种元语言、一种纯粹表意的意识与一种纯粹形象的意识互相交替；这种交替在某种程度上由概念来聚拢，这种概念利用这种交替，就像利用既是智力的又是想象的、既是任意的又是自然的一种含混的能指。   
  
我不想预见一种这样的机制的道德蕴涵，但是，如果我要指出神话中能指的普遍存在可以极为准确地再现不在场(我们知道，这个词是一个空间术语)的外相，那么，我就不会离开一种具体的分析；同样，在不在场中也有一种充实的场所和一种空虚的场所，它们之间有一种否定同一关系(我不在您认为我在的地方；我在您认为我不在的地方)。但是，通常的不在场(例如警察)有终结的时候，实在性在某一时刻要阻止它运转。神话是一种价值，没有道理要求认可：没有什么可以妨碍它是一种永久的不在场：为了总是有一个他处，它的能指只须有两副面孔：意思总是在那里展示形式；形式总是在那里分离意思。而且在意思和形式之间从没有矛盾、对立和分裂：它们从不处于同一点上。同样，如果我在汽车里，而且我透过车窗看风景，我可以任意地适应风景或车窗：有时，我会去注意车窗的存在和风景的距离；而有时相反，我会去注意车窗的透明度和风景的深度；然而，这种变替的结果将是不变的：在我看来，车窗将既是出现的又是空虚的，风景既是不真实的又是充实的。在神话能指中也是如此：形式是空虚的，但却是出现的；意思是不出现的，但却是充实的。只有在如果我主动地中止形式与意思的这种旋转、如果我适应它们中的每一个就像适应有别于他物的一种对象、如果我把静止的破译方式用于神话，总之只有在如果我阻挠它自己的动力——一句话：即在如果我从神话的阅读者过渡到神话学家的时候，我才可能对这种矛盾感到惊异。   
  
而且，仍然是能指的这种二重性将决定意指的特征。从此，我们便知道，神话是一种言语，它更由其意愿来确定(我是一种语法范例)，而不是由其字母来确定(我名叫雄狮)；然而**，从某种程度上讲，意愿在神话中是因字母而固定的、纯化的、永久化的和不出现的**。(法兰西帝国?可这仅仅是一种现象：这位老实忠厚的黑人就像我们中的一个小伙子那样敬礼)。**神话言语的这种构成方面的含混性在意指方面将有两种后果：它将同时表现为一种通告和一种证明。**  
**神话具有一种强制的、质问的特征：它从一种历史概念出发，突然直接地从偶然性**(一个拉丁语法：受到威胁的帝国)中产生，它前来寻找的是我：它转向我，我承受着它的意愿之力，它催促我接受其膨胀的含混性。如果我在西班牙[10]的巴斯克一地散步，我便肯定会注意到那里的房子之间有一种建筑的统一性即一种共同的风格，这种风格促使我把巴斯克的房屋当作一种确定的种族产品。不过，从我个人来讲，我并不觉得与这种单一的风格有关，也不觉得被这种风格所攻击：我看得实在清楚，它无我并先于我而存在：这是一种复杂的产品，它在广阔的历史平面上得以确定：它不呼唤我，不促使我命名它——除非我想把它放进一幅很大的农村住宅画面之中。但是，如果我在巴黎地区，如果我在冈拜塔街或让-若雷斯街的尽头瞥见一处红砖瓦、棕壁板、不对称屋顶和正面带有宽大栅栏的漂亮的白色房屋，我就好像被一种不可推卸的个人邀请促使着把这小屋定名为巴斯克房屋：甚至在此看到了巴斯克特征的本质。正是在此，概念向我表现了其整个适应性：它来找我，为的是迫使我把它所引起的、像是一种个人历史的信号的那些意愿认同为一种秘密和一种共谋：这是房屋主人对我发出的真正的呼唤。这种呼唤为了更具强制性而接受贫化：所有根据技术工艺可说明巴斯克房屋的东西，如谷仓、外楼梯、鸽棚等，均已不计，只剩下一种简短的、不可争辩的信号。其影响力是极为直率的，我甚至认为这房屋刚刚为我在现场而建，它就像是一种魔术变物，当着我的面突然出现，而又无任何变出这个物件的历史的迹象。   
  
因为，这种呼唤性言语同时也是一种不变言语：就在它遇到我的时候，它停了下来，继而在自身变化，**然后重新获得一种一般性：它僵化，它变白，它纯洁自身。**概念的适应性一下子被意思的字面表现所远离。这里，存在着某种停止状况，这从该词的自然意义来讲是这样，在该词的判断意义上来讲也是这样：法兰西帝国性迫使行军礼的黑人只作为一种工具性能指，这个黑人便以法兰西帝国性来呼唤我；但同时，黑人的敬礼又钝化、玻璃化，最后凝聚为旨在建立法兰西帝国性的一种永久的动机。在言语活动的表面，有某种东西不再动了：意指的习惯便表现在此，它隐藏在现象后面，并传给现象一种告示性举动；但同时，现象又使意愿瘫痪，赋予意愿一种静止的不适：为了纯洁意愿，它冻结它。这是因为神话是一种被窃用和归还了的言语。只不过，人们重述的言语已不再完全是偷窃的言语：在重述言语时，它并未被准确地放回自己的位置。**正是这种短暂的窃取即一种弄虚作假的瞬间在构成神话言语的僵化特征。**现在还剩下意指的最后一个要素需要考虑：它的动机性。我们知道，在语言中，符号是任意的：没有什么可以“当然地”迫使asbse的声音形象去表示 asbse的概念：在此，符号是无动机的。然而，这种任意是有限度的，其限度存在于该词的连结关系中：语言借助于与其他符号的类比性可以产生该符号的一些片断(例如，依据与aime[爱]一词的类比性可以说aimable[可爱的]，而不说amable)。神话的意指，从不是完全任意的，它总在一部分上是有动机的，它注定包含着一部分类比性。为了使拉丁语的范例性与对雄狮的命名相遇，就必须有一种类比性，这便是表语的配合；为了使法兰西帝国性控制住行军礼的黑人，就必须在黑人的行礼与法兰西士兵的行礼之间有一种同一性，动机性对于神话的二重性本身是必要的，神话在意思与形式的类比关系上作游戏：**没有被赋予动机的形式，便没有神话。**[11]为了把握神话的动机力量，只须对一种极端情况稍加考虑就可以了：我面前有一堆东西，乱得我无法找到意思；在此，形式由于被剥夺了先前的意思，似乎不能在任何地方植入它的类比性，而且神话似乎是不可能的。但是，形式一直可提供阅读的东西，便是这种混乱本身：**形式可以向荒谬提供一种意指，可以把荒谬变成一种神话。这**便是常识在使超现实主义神秘化的时候出现的情况，尽管缺乏动机性并不妨碍神话；因为这种缺乏本身也将足够地具体化，从而变得可读，而且最终，缺乏动机性将变成第二个动机性，神话将会得到重新安排。   
  
动机性是必然的。它仍然是极零散的。首先，它不是“自然的”：正是历史在向形式提供其类比性。另一方面，意思与概念之间的类比性从来就只是部分的：形式放弃许多相似方面，而只保留其中几种：它保留着巴斯克房屋的倾斜屋顶和外露的房梁，而放弃楼梯、谷仓和古香古色的涂料，等。还必须扯得远一些：一种完整的形象会排斥神话，或至少会迫使神话只在形象本身获得其完整性：这后一种情况便是卑劣绘画的情况，因为那种绘画完全是依据“充实的”和“完成的”神话绘制的(这是荒谬神话的相反但却对称情况：这里，形式使一种“不存在”神秘化；那里，形式使一种过多情况神秘化)。但一般来讲，神话喜欢借助于一些贫乏的、不完美的形象，因为在这些形象里，意思已经贫化，并为一种意指做好了准备：漫画，仿制品，象征符号，等。最后，动机性是在各种可能之中加以选择的：我可以赋予法兰西帝国性其他的能指，而不采用一个黑人行军礼这种能指：一位法国将军为一位失去双臂的塞内加尔人授勋，一位好心的修女给一位卧床不起的阿拉伯人送煎药，一位白人小学教员为认真听讲的黑人小孩上课：报纸每天都在告诉人们，神话能指的储库是用之不竭的。   
  
此外，有一种比喻可以很好地说明神话的意指：**它并不是过分任意的，也不是非任意的，它是一种表意文字。**神话是一种纯粹的表意文字系统，其中，形式依然是被其所再现的概念赋予动机的，然而又远不能掩盖再现的整体。就像在历史上表意文字曾逐渐地脱离概念而与声音结合并越来越失去动机一样，一个神话的衰退可依据其意指的任意性来辨认：整个莫里哀都在医生的诊管中。   
  
5． 神话的读解与破译   
  
**神话是怎样被接受的呢?**在此，必须重新回到其能指的双重性即意思与形式上来。按照我侧重于它们中的这一方面或另一方面或者同时考虑其两个方面，我将有三种不同的读解形式。[12]   
  
1．如果我强调一种空虚的能指，我就让概念充满神话的形式，而无含混性，而且，我会面对一个简单的系统，在这个系统中，意指变成字面性的：行军礼的黑人是法兰西帝国性的范例，他是这种帝国性的象征符号。这种强调方式是神话的生产者和从一种概念出发而为其寻求一种形式的报刊编辑的方式。[13]   
  
2．如果我侧重于一种充实的能指——我在其中要清楚地分出意思与形式，而且形式使意思承受的变形也在这里开始，那么，我就得破坏神话的意指，我就得把神话当作欺骗来接受：行军礼的黑人就变成了法兰西帝国性的托辞。这种侧重类型是神话学家的类型：他破译神话，他理解变形。   
  
3．最后，如果我侧重于神话的能指就像我侧重于意思与形式的**一个无法理清的整体**那样，我就会获得一种含混的意指：我使自己适应神话的构成机制和其原动力，于是，我变成了神话的读者：行军礼的黑人既不再是范例：也不再是象征符号，还不再是不在现场：他是法兰西帝国性的出现本身。   
  
前两种侧重方式属于静止的、可分析的；它们以显示其意愿或揭示其意愿来破坏神话：第一种方式是厚颜无耻的，第二种方式是破除神秘性的。第三种侧重方式是赋有动力的，它按照神话的结构的结局来利用神话：读者把神话看成既真实又不实际的一种历史。   
  
如果想把神话模式与总的历史相联系，解释它怎样适应一确定的社会的利益，简言之也就是想从符号学过渡到意识形态，显然，这就必须位于第三种侧重方式的平面上：神话的读者自己应揭示神话的基本功能。今天，他如何接受神话?如果他只是简单地接受神话，那么向他推荐神话又有何必要呢?而如果他像神话学家那样认真阅读，那么，展现的托辞又有何重要性呢?如果神话的读者在行军礼的黑人身上看不出法兰西帝国性，那就没必要在先使他承担这种帝国性；而如果读者看出了，那么神话便只不过是光明正大地陈述的一种政治建议。一句话，或者是神话的意愿过分隐晦而变得无效，或者是这种意愿过分明朗而变得粗俗。在这两种情况里，含混性何在呢?   
  
这仅仅是一种错误的选取。**神话不隐藏任何东西，也不显示任何东西：它只在于改变；**神话既不是谎言，也不是供认：它是一种转变。神话由于面对我刚才谈过的选取问题而找到了第三种出路。由于如果神话服从于前两种侧重方式中的一种它就消失，所以，它便借助于一种折衷方式来解脱自己，它就是这种折衷方式：由于神话负责使一种意愿概念“通过”，所以，在言语活动中它只会遇到背叛，因为如果言语活动隐藏概念，它便只会消除它，或者如果言语活动说出概念，它则只会揭示它。第二个符号学系统的建立将使神话避开二难推理：由于神话必须揭示或清除概念，所以它将吸收概念。   
  
在此，我们接触到了神话的原理本身：它在于把历史改变成自然。现在，我们理解，在神话的消费者看来，概念的意愿为什么可以是明显的，然而却又不是有利害关系的：使神话言语鸣噪的原因是完全清楚的，但这种原因又立即在一种自然本性中被冻僵了；**这种原因不被当作动机来读解，而是被当作理由来读解。**如果我把行军礼的黑人读解为帝国性的纯粹而简单的象征符号，那么，我就必须放弃画面的现实性，在我看来，这种画面在失去信誉并且变成了工具。反过来讲，如果我把黑人的行礼解释为殖民性的托辞，那么，我就以其明显的动机更为肯定地毁灭了神话。但是，对于神话的读者来讲．出路是完全不同的：整个过程就像是画面理所当然地在引起概念，就像是能指在建立所指：神话恰好就在法兰西帝国性变成本性状态时开始存在了：神话是一种非常有理由的言语。   
  
下面是一个新的例子，它将使人清楚地理解神话的读者最后如何以能指来说明所指。现在是七月份，我在《法兰西晚报》上读到这样的大标题：价格：首次降价。蔬菜：跌价开始。我们马上来建立符号学模式：这个例子是一个句子，第一个系统是纯粹语言学的。第二个系统的能指在此是由一定数量的词汇变化构成的 (单词：首次，开始，定冠词la[跌价])，或者是由一定数量的排印变化构成的：有许多旁注字母。正是在这些变化中，读者通常接受世界上的主要新闻。所指或者概念，正是以一个粗俗但却不可避免的新词来称谓的东西：政府性，政府被重要的报刊看成有效之本。神话的意指便明确地随之而来：水果和蔬菜降价了，因为政府决定了。然而，有这种情况——尽管相当罕见，报纸本身，或者为了保险，或者为了公正诚恳，又在下面两行解开了它此前建立的神话；它又补说道(这是真的，用的是小体字母)：   
  
“跌价得便于季节性充裕。”这个例句是给人以教益的，理由有两点。首先，我们在此完全看到了神话的印象性特征：人们期待于神话的，是一种直接效果：神话随后被解开这并不重要，比起此后不久揭穿神话的理性解释来讲，神话的动作在人的考虑上更为要紧。这一点意味着，对神话的读解可突然地结束。我一边跑，一边瞅了一眼我旁边一人手中的《法兰西晚报》：我从中得到的只是一种意思，但是我也理解到一种真正的意指：我接受的，是政府在水果和蔬菜方面降价的动作表现。就这些，这足矣。对神话的一种更为加强的读解方式，将不会对神话的影响力和失败增加任何东西：神话既是不可完善的，又是不可争辩的：时间和认真能力都不会为它增加什么，都不会从它身上去掉什么。其次，我当作神话的基本功能而刚刚提到的概念的吸收作用，在这里是典范性的：在第一个系统(单是语言学的系统)中，因果关系严格地讲是自然的：因为季节到了，水果和蔬菜降价了。在第二个系统(神话系统)中，因果关系是人为的，虚假的，但是它在某程度上蹓进了自然本性的运货车之中。正是因为这一点，神话实际上就像是一种纯洁的言语：这并不因为其意愿是隐藏的(如果其意愿是隐藏的，那么它们就不会是有效的)，而是因为其意愿是被吸收了的。   
  
实际上，使**读者不知不觉地消费神话的，不是其看不到的一种符号学系统，而是一种归纳系统**：在只有等值的地方，他看到了某种因果过程：在他看来，能指与所指具有本质关系。我们可以以另外一种方式来解释这种混同状况：任何符号学系统都是一种价值系统：不过，神话的消费者把意指当作一种现象系统：神话被当作一种只叙事实的系统来读，它只不过是一种符号学系统。   
  
节选自罗兰·巴特，怀宇译：《罗兰·巴特随笔选》，百花文艺出版社年版，第92-117页